
SUREAR DESDE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: LOS FOROS SOCIALES MUNDIALES Y LOS BUENOS (CON) VIVIRES, DOS EJEMPLOS ¿TRANSFORMADORES?

Recibido: 21/01/2022 – Aceptado: 12/03/2022

Jairo Marcos¹

Universidad de Burgo

Burgos, España

jmarcos@desplazados.org

ORCID: 0000-0002-3738-1199

Resumen: Los Foros Sociales Mundiales y los buenos (con)vivires son las dos experiencias teórico-prácticas a las que, a raíz de su reformulación del pluralismo epistémico-normativo, se vincula el sociólogo Boaventura de Sousa Santos para posibilitar otros mundos y otras vidas. Tomando su priorización de las consecuencias ante las causas, este artículo reflexiona acerca de la incidencia real de estos dos desafíos periféricos (ambos surgen desde el sur latinoamericano) en las vidas de los *nadies*. Con dicho objetivo, se presenta una reflexión crítica en torno a ambas propuestas, a través de una aproximación gradual, primero, a su definición; segundo, a las implicaciones que suponen estas travesías hacia una respectiva transformación de la Filosofía desde las periferias; y tercero, a la pregunta concreta por su eficacia fáctica sobre los cuerpos finitos y dolientes de las víctimas. ¿Transformaciones o reformas? ¿Dos herramientas para actuar a corto plazo o para pensar en cambios civilizatorios de largo alcance?

Palabras clave: Filosofía, Foro Social Mundial, Buen Vivir, víctimas

1 Precario, doctor internacional en Filosofía (UNED-España y UNAM-México) y periodista freelance. En ese orden. Este artículo forma parte de su tesis de doctorado, «nos-otras, las víctimas. Pensar desde las periferias: hacia una transformación de la Filosofía», codirigida por Juan José Sánchez (UNED, España) y Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México). Con estudios en Filosofía (Licenciatura 2012, Máster 2014 y doctorado internacional 2020), Periodismo (Licenciatura 2005 y Postgrado 2007) y Fotografía (2007), actualmente J. Marcos trabaja como reportero independiente para diferentes medios y organizaciones, además de impartir clases en la Universidad de Burgos. Ha publicado artículos en cabeceras españolas y extranjeras, tanto del ámbito académico como del periodístico. Su trabajo ha sido reconocido en diversos premios y certámenes, y su presencia en la realidad virtual se proyecta en www.desplazados.org

SUREAR FROM BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: WORLD SOCIAL FORUMS AND BUENOS (CON)VIVIRES, TWO TRANSFORMING EXAMPLES?

Received: 21/01/2022 – Approved: 12/03/2022

Jairo Marcos

Universidad de Burgo

Burgos, España

jmarcos@desplazados.org

ORCID: 0000-0002-3738-1199

Abstract: World Social Forums and Good Livings are the two theoretical-practical experiences to which, as a result of his reformulation of epistemic-normative pluralism, the sociologist Boaventura de Sousa Santos is linked in order to open other worlds and other lives. Taking his prioritization of the consequences before the causes, this article thinks about the real incidence of these two peripheral challenges (both arise from the Latin American south) in the lives of the *nobodies*. With such a goal, it sets up a critical reflection on both proposals, through a gradual approach, firstly, to their definition; secondly, to the implications of these journeys towards a corresponding transformation of Philosophy from the peripheries; and thirdly, to the concrete question of their factual effectiveness on the finite and suffering bodies of the victims. Transformations or reforms? Two ways to act in the short term or really two ways to think about long-range civilizational changes?

Key words: Philosophy, World Social Forum, Good Living, victims

Primera experiencia. Los Foros Sociales Mundiales como paradigma otro

Los Foros Sociales Mundiales (FSMs) surgieron en el ámbito de la sociedad civil organizada y de los movimientos sociales articulados en torno a su animadversión con respecto a los valores que representa el Foro Económico Mundial. El paralelismo dislocado de los nombres de estas dos citas no es casual, pues el primero emergió precisamente como el espejo invertido del segundo, que, también llamado Foro de Davos porque su asamblea general se reúne anualmente en dicha ciudad suiza, agrupa a los principales privilegiados del sistema actual desde los años 70 del siglo XX: líderes empresariales, representantes políticos de los Estados más poderosos, intelectuales reconocidos y otros profesionales y personalidades de éxito.

Los FSMs, por contrapartida, no son la suma de individualidades exitosas que debaten cómo mejorar «su» mundo, sino un proceso colectivo transgresor que pretende posibilitar esos otros mundos posibles. Vinculados a las periferias desde sus inicios, los primeros pasos de los Foros Sociales Mundiales se remontan a principios de 2000, cuando varias organizaciones brasileñas decidieron formar un evento que contrarrestara las propuestas del Foro Económico Mundial. Con el apoyo del Gobierno municipal de Porto Alegre (Brasil), tradicional enclave de resistencia a la dictadura de Brasil (1964-1985), y del Gobierno estatal de Rio Grande do Sul (Brasil), ambos administrados por las políticas del Partido dos Trabalhadores (PT), las aguas de cultivo de los FSMs estuvieron nutridas desde sus inicios por sindicatos, movimientos políticos de base, asociaciones y grupos eclesiales cercanos a la teología de la liberación, políticas de izquierda tanto tradicional como heterodoxa y, en general, toda una heterogénea oposición a la dictadura.

Desde entonces y solo teniendo en cuenta los encuentros globales, se ha reunido en los siguientes parajes y fechas: Porto Alegre 2001, 2002 y 2003; Mumbai (La India) 2004; nuevamente Porto Alegre 2005; Bamako (Mali), Caracas (Venezuela) y Karachi (Pakistán) 2006; Nairobi (Kenia) 2007; Belém (Brasil) 2009; Dakar (Senegal) 2011; Túnez (Túnez) 2013 y 2015; y Montreal (Quebec-Canadá) 2016. A este listado hay que sumar las numerosas ediciones regionales y temáticas, con una relevancia equivalente a las citadas, casos de las cumbres celebradas en la Ciudad de México (México), a finales de 2018, en torno a las migraciones, y en Barcelona (España), en 2019, en torno a las economías transformadoras. Una vigencia que invita a hablar de Foros Sociales Mundiales en plural y que obliga a que las críticas y cuestionamientos también tengan en cuenta dicha pluralidad.

Esa inabarcable diversidad de los FSMs complica su definición. Por eso conjugar su aproximación en negativo ayuda a visualizar sus dimensiones. No se trata solo de un movimiento de movimientos, aun cuando los movimientos sociales sean su agente de expresión más habitual. Tampoco es solo un evento de eventos, aun cuando su principal forma de expresión sean las cumbres. Ni consiste solo en un congreso académico, ni en un cónclave de partidos políticos

o sindicatos, ni en un encuentro de oenegés y activistas, aun cuando el mundo intelectual participe de forma activa, al igual que las y los profesionales de la política, del ámbito sindical y del tercer sector.

Sus líneas estratégicas pasan, tal y como aseguran en la «Carta de principios» (Foro Social Mundial, 2001), por proyectarse como «un espacio abierto de encuentro (...) que se opone al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital y por cualquier forma de imperialismo» (1er principio) y que se sitúa igualmente frente a «toda visión totalitaria y reduccionista de la economía, del desarrollo y de la historia» (10º principio), con la pretensión de «fortalecer y generar nuevas articulaciones (...) que aumenten (...) la capacidad de resistencia social (...) al proyecto de deshumanización que vive el mundo» (13er principio).

A partir de esta hoja de ruta, consensuada y prácticamente unánime, cada paso despierta dudas y recelos, pues los caminos de esa travesía «son extremadamente diversos, y cubren un *continuum* entre los polos de institucionalidad e insurgencia» (Santos, 2005, p. 18). Por eso resulta nuevamente más clarificador el abordaje en negativo de dichos caminos *sureadores*, que no se reducen a los modelos modernos (aunque tampoco se niegan), sean estos el centralismo democrático, la democracia representativa o la participativa. Su concepción del poder y de la política es radicalmente otra de partida, pues no pretenden «constituirse en instancia una instancia de poder (...) ni constituir la única alternativa de articulación y de acción» (6º principio), por lo que nada ni nadie representa a los FSMs ni puede hablar en nombre de ellos, mucho menos tomar decisiones.

El epistemicidio liderado por la Ciencia como única vía para generar existencia es el pronóstico de partida. Por epistemicidio entiende Santos (2014) el aniquilamiento de las distinciones (culturales, económicas, políticas y ocio-espirituales, entre otras), bajo el pretexto de la culturización y la dominación. La homogeneización resultante rechaza la diversidad de las múltiples experiencias humanas. La existencia de alternativas a la globalización neoliberal, pues las ideologías no están agotadas ni se es el fin de la historia, es la receta que prescribe el sociólogo: hay alternativas y además estas son plurales.

La pluriversidad se abre camino aquí y ahora no solamente debilitando y abriendo la verdad hasta convertirla en una amalgama de verdades de una razón igualmente entendida como racionalidades, sino que se ponen en cuestión las categorías mismas de «verdad» y «razón». Los Foros demuestran que ambos conceptos son «demasiado restrictivos para captar la riqueza en la diversidad de la experiencia social del mundo, (...) en especial porque discriminan las prácticas de resistencia y producción de alternativas contrahegemónicas» (Santos, 2005, p. 27). El trasfondo de esta transformación es profundo, pues desde el entendimiento de que la justicia social global no es posible sin la respectiva justicia cognitiva, no solo deviene un cambio epistemológico, sino también una transformación del ámbito ontológico de lo humano, es decir, una apertura de lo que significa *tener* humanidad en el siglo XXI.

Estas transformaciones desembocan en su respectiva transformación política. Como proceso de tensiones y cuestiones irresueltas, los Foros Sociales Mundiales subvierten la forma de entender el poder dominador y también las formas de contrarrestarlo: ya no se trata de conquistar el poder, sino de transformarlo con las víctimas como eje vertebrador. De esta forma, la clave deja de estar situada en las agencias y en sus prácticas, para trasladarse a las articulaciones que se establecen entre ellas en función de cada contexto.

Sobre el terreno, esto se traduce en una ausencia de liderazgos, vacío sustituido por un énfasis en las redes tanto físicas como virtuales entre movimientos, prácticas y saberes. Del internacionalismo del siglo XX, condensado en la proclama «¡Proletarios de todos los países, uníos!» (Marx y Engels, 1848, p. 75), superado en tanto en cuanto quienes finalmente se unieron fueron los capitales y no las fuerzas vivas del trabajo, se pasa al internacionalismo del siglo XXI: ya no existe un único actor privilegiado (la clase obrera o el campesinado), sino una interacción líquida entre movimientos, prácticas y saberes. Ya no hay un único tipo de organización para el cambio (sindicatos y partidos obreros), sino una red de redes que adquiere múltiples formas en función de los contextos. Y ya no se da una estrategia anticapitalista única (del centro a las periferias o del norte a los sures, vía aplicación de las resoluciones de las Internacionales), sino un tejido heterogéneo de fuerzas que alcanzan acuerdos altermundistas descentralizados bajo una lógica que surge en los cuerpos dolientes de las víctimas y que desde ellos se proyecta hacia las instituciones; es decir, la teoría no dirige ni guía las prácticas, sino que son las experiencias de base las que se legitiman (o no) en las teorías de retaguardia que las acompañan.

El cambio de paradigma es de tal calado que se producen continuas resistencias y reticencias dentro de las fuerzas que pretenden el cambio, como demuestra el hecho de que siga siendo frecuente el error de cargar la revolución a lomos de un sujeto concreto, sea este el pueblo, otra vez la clase obrera, las comunidades originarias, las mujeres, los estudiantes o el campesinado. El carácter procesual de los FSMs permite resolver la cuestión del sujeto debilitando su trascendencia:

Si solamente hay acciones concretas en marcha, solamente hay sujetos concretos en marcha también. La presencia de sujetos concretos no anula la cuestión del sujeto abstracto, (...) pero impide que esta cuestión interfiera de un modo decisivo en la concepción o el despliegue de la acción colectiva. (...) Esta última nunca puede ser el resultado de unos sujetos abstractos (Santos, 2008, p. 59)

Las transformaciones no pasan por universalizar particularismos, con el evidente riesgo absolutista que eso implica, sino por comprender que el único universalismo todavía necesario es la imposibilidad del universal mismo; en este caso, la constatación de que «ningún individuo, ninguna teoría, ninguna práctica singular tiene la receta infalible para concebir otro mundo posible y hacerlo realidad» (Santos, 2008, p. 60).

El potencial transformador de la traducción intercultural

La traducción intercultural de Santos pretende precisamente articular las alternativas al universalismo hegemónico. La clave está en crear fórmulas para profundizar e integrar la inteligibilidad entre prácticas, estrategias, conocimientos y agentes. La constatación de que otros mundos son posibles y de que además esos otros mundos pueden ser cualquier cosa menos mundos sin alternativas no es un paso pequeño en un contexto en el que el epistemicidio reduce las posibilidades de existencia al consumo de instantes fragmentados en el presente, mientras las utopías conservadoras se emplazan al pasado. Pero, es cierto, la imaginación de esas alternativas posibles continúa y continuará siendo insuficiente hasta que su afirmación no dignifique las otras vidas que también merecen ser bien vividas.

La idiosincrasia abierta y pluriversal de los Foros Sociales Mundiales es al mismo tiempo su mayor fortaleza y su primera debilidad, pues queda por resolver la cuestión de cómo convertir la diversidad en el motor transformador, toda vez que hasta ahora la fuerza del cambio había pasado por la unidad de fuerzas en torno a una causa y sobre un agente o sujeto histórico concreto. En la práctica cotidiana, esto pasa por alejar a la diversidad del mercadeo de opciones consumibles y convertirla en una palanca de cambio suficiente. Hasta que suceda o mientras eso sucede, las heterotopías a lo mismo continuarán más atadas a la crítica radical negativa que proyectadas como positividad constructivas.

Asimismo, la propia ambigüedad identitaria de los Foros Sociales Mundiales deja sin resolver cuestiones clave a la hora de tejer transformaciones posibles aquí y ahora. Por encima de todos los interrogantes abiertos destacan dos cuestiones: su rol como sujeto versus proceso de cambio, y la cuestión de la violencia. Aun entre dudas y posiciones encontradas, los FSMs rechazan la etiqueta de «sujeto», y por eso el rótulo que mejor los define es el de «proceso», un concepto que va más allá del mero «evento», al enfatizar que no se trata «únicamente» de organizar foros, sino de generar nuevas epistemologías y renovadas gramáticas éticas *glocales*. La ambivalencia en este punto está estrechamente vinculada con «la poca disposición a formular declaraciones políticas» (Teivainen, 2004, p. 196) sobre temas de rigurosa actualidad y trascendencia para las propias víctimas. Por citar algunos ejemplos, ¿pueden permitirse los FSMs no pronunciarse acerca de situaciones como las que hoy sufre la población venezolana o como la que por tanto tiempo arrastra el pueblo palestino? Aun conservando su rol procesual y sin mitificar a un sujeto concreto, ¿no deberían posicionarse claramente ante las realidades como las que se viven en Brasil, en Honduras o en Grecia?

Respecto a la violencia, si bien la «Carta de principios» (Foro Social Mundial, 2001) habla de «no-violencia», lo hace de una forma ambigua y, por ende, interpretable. Los catorce puntos que la conforman reflejan en tres ocasiones este concepto, dos de ellas para rechazar el uso de la violencia por parte de los Estados y solo una tercera para afirmar la «resistencia social no-violenta», que sin embargo queda sin una definición más concreta. En este sentido, ¿pueden

permitirse los Foros excluir a los grupos armados de sus debates? ¿Quién(es) define(n) la violencia (o el terrorismo) y quién(es) establece(n) las líneas rojas? Se destapa así la problemática cuestión de las ausencias que genera la propia sociología de las ausencias promovida por los FSMs.

Es necesario al respecto de las ausencias cuestionarse el origen de quienes participan en los Foros, mayoritariamente los pueblos latinoamericanos y europeos, en detrimento de otras periferias (africanas y asiáticas, particularmente); y de carácter urbano, en detrimento del mundo rural y de los pueblos originarios. Además, en el interior de los FSMs la preponderancia de los discursos masculinos es significativa en comparación a las voces de las mujeres y los feminismos. Al respecto de esto último, Fraser y Honneth (2003) hablan de una dimensión tridimensional de la justicia que, a la dimensión política de la representación, añade la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento. La mayor representatividad paritaria de los Foros será en este sentido insuficiente hasta que se teja una cultura altermundista del reconocimiento que efectivamente doblegue los ejes de poder establecidos también al interior de los FSMs. Esta concepción tridimensional de la justicia de Fraser y Honneth complementa desde otra matriz la propuesta santiana de que la justicia social global no es posible sin la respectiva justicia cognitiva.

Es evidente que el Foro no es, hoy por hoy, el espacio elegido espontáneamente por las víctimas de la violencia, de la opresión y de la historia. (...) Esto ocurre porque el Foro es una iniciativa que sigue perteneciendo en gran medida a la clase media, a las castas medias y altas y al liderazgo del mundo “civil” actual (Sen, 2004, pp. 310-311)

Tampoco puede pasarse por alto la naturaleza jurídica de quienes participan: en juego está la presencia/ausencia de actores tradicionales como los partidos políticos, los sindicatos, los *think tanks*, las *oenegés* y todo el universo de agencias e instituciones que giran en torno a los Estados. ¿La única vía para evitar el estadocentrismo es prescindir de ellos?

Siguiendo con las ausencias, tampoco los individuos parecen tener cabida a título individual, al menos más allá de un rol de meros espectadores. Es lo que deja traslucir el 5º punto de la «Carta de principios», al subrayar que «el Foro Social Mundial reúne y articula *solamente* a entidades y movimientos de la sociedad civil de todo el mundo» (Foro Social Mundial, 2001). Tal vez con la intención de socavar uno de los pilares fundantes del neoliberalismo, el individuo aislado y autosuficiente, esta declaración pasa por alto la situación de los países que prohíben la libertad de asociación y de organización, muchos de ellos Estados periféricos «en los que son los individuos los que normalmente juegan los papeles (...) clave en la construcción y protección de la democracia» (Sen, 2004, p. 316). Algo muy similar sucede con las restricciones en cuanto a su apertura a grupos y movimientos que, contraviniendo al primer principio de la Carta, no se oponen tajante y abiertamente al neoliberalismo. ¿Puede hablarse de un espacio abierto si se cierran las puertas a quienes no parten de una posición definida? ¿Es posible dar

la vuelta al sistema impuesto solo contando con las personas previamente convencidas de sus perversidades e injusticias?

Los desafíos irresueltos que tienen por delante los FSMs son innumerables, y van desde su propia definición y dimensiones, hasta la cuestión de su eficacia transformadora real, pasando por sus contenidos concretos. Comenzando por estos últimos, las heterotopías propuestas, aún precarias, ¿son las más adecuadas?, ¿cómo no quedar paralizado ante la disyuntiva ‘alternativas al capitalismo o alternativas dentro del capitalismo’? Las distintas voces dentro de los FSMs ni siquiera responden unánimemente a esta cuestión, al igual que en su día estuvieron enredadas en dilemas graduales (¿transformaciones o reformas?) y temporales (¿actuar a corto plazo o pensar en cambios civilizatorios de largo alcance?) que en la actualidad parecen quizá no solucionados definitivamente, pero al menos sí resueltos como polos en tensión entre planos yuxtapuestos que se retroalimentan conforme se transita.

Tampoco son menores los retos que deben resolver los Foros Sociales Mundiales relativos a su estructura. Empezando por el de su expansión, que provoca desequilibrios tanto internos como externos. Por un lado, la proliferación de encuentros regionales y temáticos dificulta y atomiza los diálogos, al tiempo que genera no pocas tiranteces y polémicas entre sus diferentes expresiones. Y por otro, la expansión aumenta de puertas para adentro las tensiones raciales; las dificultades a la hora de promover y garantizar la transparencia en la toma de decisiones; la controversia del idioma de trabajo y las traducciones; así como afloran los debates en torno a la presencia de personalidades que son acogidas bajo un aura de celebridad, entre ellas, el propio Santos.

La propagación de los FSMs también plantea el peligro de que estos terminen devorados por su propia dilatación, desembocando en una retahíla de eventos dispersos por todo el mundo sin apenas conexión entre sí, pero englobados como franquicias bajo el marchamo de un logo transfronterizo de aparente éxito comercial. Es el riesgo de que los FSMs se queden

en una mercancía y en una marca, y que su lema se convierta en un logo y en el origen de una franquicia mundial; y la creciente lucha por su control. (...) Está mostrando signos claros de comportamiento similar al de una empresa, movimiento o religión institucionalizada fuertemente controlada (Sen, 2004, pp. 299-300)

Todos estos interrogantes cuestionan la pretendida incidencia de los Foros Sociales Mundiales en las víctimas. Porque si su presencia no se expande, no parece posible transformar positivamente las vidas finitas y dolientes de los *nadies*, pero su propia expansión cuestiona y dificulta la efectividad y la consistencia de las transformaciones propuestas. Hasta ahora, es un hecho evidente que la incidencia transformadora de los Foros Sociales Mundiales es de baja intensidad, con frecuencia circunscrita a acciones puntuales en localizaciones muy concretas. La potencialidad transformadora que emanan es igualmente indudable y ha permitido

transformaciones de la envergadura de los presupuestos participativos como expresión por antonomasia de la democracia directa², además de la inclusión del agua como derecho humano reconocido por Naciones Unidas y del proceso de su remunicipalización en Europa. El principal desafío y el propio futuro de los Foros pasa precisamente por ejecutar ese potencial transformador, sin renunciar para ello a una diversidad alejada del mercado.

Segunda experiencia. La vida en el centro de los Buenos (con)vivires

La segunda experiencia teórico-práctica con la que se vincula Santos le lleva a los territorios situados en la *suma qamaña* aymara y en la *sumak kawsay* quechua³, en la *ñande reko* guaraní, también en la *jlekilaltik tbojal* y en la *lekil kuxlejal* tseltal, en la *kyme mogen* mapuche, en la *utz k'aslemal* quiché... expresiones plurales y concretas del vivir bien o buen vivir originarias de la región andina de Abya Yala y más allá, pues están igualmente presentes en el continente africano, en otros pueblos indígenas como los sami de América del Norte e incluso en otros tiempos. Todos estos paradigmas civilizacionales responden a la pregunta por la buena vida, cuestión que la tradición occidental equipara al vivir mejor, atajándola principalmente a partir de dos horizontes: la existencia del paraíso o la tierra prometida, a raíz del mito semita del Jardín del Edén; y lo urbano como ámbito de la buena vida, a partir de la concepción aristotélica de la *polis*. En ambos casos, para el pensamiento occidental, la humanidad aparece escindida de su contexto, tanto social (de los otros-seres humanos) como natural (de los otros-seres vivientes).

En los buenos (con)vivires, por el contrario, humanidad y naturaleza no son entendibles por separado: frente a la concepción de un mundo-máquina cuantificable y medible, plenamente desmontable y explicable como reivindica el paradigma inerte mecanicista impuesto desde la Revolución Industrial, a la aprehensión de un mundo-vida orgánico y espiritual, un paradigma vivo en torno a «la construcción de relaciones armoniosas y de *interdependencia entre lo viviente*: seres humanos entre sí, seres humanos y naturaleza» (León, 2010, p. 8). Por otro lado, en los buenos (con)vivires la ciudad es sustituida por la chacra, el espacio-tiempo de vida y de existencia no solo corporal (la chacra es un pequeño terreno destinado al cultivo de hortalizas), sino epistémico-espiritual (la chacra como la vida-espacio-tiempo desde la que se está siendo y desde la que se es estando).

Las relaciones sociales y ecosistémicas no se economizan, priorizándose empero la

2 Nacidos en Porto Alegre en 1989, hoy existen más de 3.000 experiencias repartidas por todo el mundo, sobre todo en Nuestra América y en Europa.

3 Tanto en aymara como en quechua, *suma(k)* significa pleno, sublime, excelente, magnífico, hermoso, bonito; y *qamaña*, (con)vivir, estar siendo o ser estando. Por tanto, la traducción más fiel del *sumak kawsay* y del *suma qamaña* es «vida en plenitud» o «vivir bonito». En quechua también se utilizan las variantes *allin kghaway* (bien vivir) o *allin kghawana* (buena manera de vivir).

interconexión de las esferas reproductiva, la de los cuidados y la espiritual de la vida humana, sobre un horizonte ecodependiente, recíproco, solidario y comunitario. La vida en todas sus formas se sitúa en el centro, explorando nuevas posibilidades de dignidad, felicidad y espiritualidad. Y es que, los buenos (con)vivires coinciden en privilegiar su transformación a través de una axiológica o ética que redefine lo humano con parámetros no-vitalistas: es la apertura del ser (como categoría propiamente filosófica) y el rebasamiento de los límites de lo humano, tanto hacia los otros seres humanos, las otras vidas que también merecen la pena ser vividas, como hacia los otros seres vivos. En juego está una transformación *glocal*, no reducida a una única dimensión humana. Y es con la puesta en marcha de dicha transformación que empiezan las divergencias entre buenos (con)vivires. Un análisis panorámico (aquí se sigue el realizado por Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, pp. 25-40) los clasifica en tres grandes grupos: la concepción socialista y estatista, el *cosmocimiento* indigenista, y la corriente ecologista y postdesarrollista.

La concepción socialista y estatista es la más visible de las tres, pues está representada por los Gobiernos de Ecuador⁴, primero bajo la presidencia de Rafael Correa (2007-2017) y después bajo Lenín Moreno (2017-actualidad), y Bolivia⁵, desde el mandato de Evo Morales (2006-2019), en ambos casos acompañados por otras figuras políticas de primera línea claramente alineados con esta expresión del buen vivir, como el ecuatoriano René Ramírez (exsecretario nacional de Planificación y Desarrollo con Correa) y el boliviano Álvaro García-Linera (vicepresidente con Morales). Una vez alcanzada su aspiración a controlar el Estado, pretenden una transformación social desde la racionalidad, lo que les enmarca en el paradigma cultural del modernismo occidental crítico. Bajo un modelo biosocialista republicano o bioigualitarista ciudadano, privilegian la gestión pública y la equidad social, por encima incluso, apuntan sus críticos, de las cuestiones socioambientales. Se trata, de forma muy concisa, de un buen vivir entendido como el bienestar intersubjetivo (tangibles e intangibles) que se presenta como una alternativa al desarrollo que ofrecen tanto el neoliberalismo como el capitalismo. Desarrollo alternativo, pero desarrollismo al fin y al cabo, lo que también suscita no pocos recelos, pues se perpetúan las lógicas (neo)extractivistas, como evidencian las políticas de Ecuador y Bolivia, que costean el buen vivir mediante monocultivos extensivos y la exportación de materias primas. Estas expresiones del vivir bien son una variante del socialismo andino que va más allá del paradigma indígena, al nutrirse de aportaciones teóricas provenientes del neomarxismo y de fórmulas políticas como las del socialismo del siglo XXI, el socialismo comunitario y la revolución bolivariana.

El *cosmocimiento* indigenista, por su parte, aboga por la recreación actual de las tradiciones ancestrales de los pueblos originarios, situándose así en un paradigma cultural otro que el moderno, si bien no se puede hablar de premodernismo, pues se caería en el

4 El buen vivir o vivir bien está recogido oficialmente en la Constitución de la República del Ecuador, de 2008, y es actualmente implementado a través del Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021.

5 El buen vivir o vivir bien está recogido oficialmente en la Constitución Política del Estado de Bolivia, de 2009, y es actualmente implementado a través la Agenda Patriótica 2025 - Plan de Desarrollo General Económico y Social para el Vivir Bien (PDGES).

error de la concepción del tiempo lineal de la historia desmontada por la transformación de las temporalidades de Santos⁶. Las voces más notables de esta postura son las que esgrimen representantes indigenistas como las quechuas-otavalas Blanca Chancosa y Nina Pacari, el quechua-saraguro Luis Macas, el quechua kitu kara Floresmilo Simbaña, el indígena blanco Atawallpa Oviedo, y los aymaras Javier Medina y David Choquehuanca, entre otros. Rehuyendo cualquier traducción, proyectan un modelo alternativo al «desarrollo», concepto que no existe como tal en las culturas andinas originarias, por lo que su propuesta no puede ser una variante de este, sino una propuesta en otro plano, desde la autosuficiencia sostenible y austera, desde el comunitarismo, desde el equilibrio solidario y, en general, desde la vida. Aunque piensan en la humanidad entera, su prioridad pasa por la autodeterminación de los pueblos originarios y por la reivindicación de los elementos espirituales que dichas culturas manifiestan en su relación con la *Pachamama* (*Mama Pacha* o Madre Naturaleza, en quechua y aymara), lo que les acarrea críticas en el sentido de defender un indigenismo infantil carente de pragmatismo por su resistencia a incorporar elementos de otras culturas.

La corriente ecologista y postdesarrollista, por último, plantea la transformación transmoderna o pluriversal con la que se identifica este artículo. Está representada por intelectuales «periféricos» como Alberto Acosta, Leonardo Boff, Eduardo Gudynas, Aníbal Quijano y el propio Boaventura de Sousa Santos⁷, a su vez, sucesores de otros como Iván Illich. Partiendo de un rechazo de los grandes relatos (entre ellos, el proceso lineal del tiempo) y de las verdades universales (entre ellas, las de la razón excluyente), se sitúan más allá del desarrollo. Este horizonte les permite abrazar una epistemología híbrida intercultural (el paradigma son las epistemologías del sur de Santos), en la que, previa descolonización de los saberes, el buen vivir o vivir bien es un proceso en construcción y, por ende, un proceso abierto y plural que surge desde algunas cosmovisiones indígenas, pero que se profundiza con aportaciones modernas (principalmente, de la rama heterodoxa del neomarxismo) y postmodernas (algunas corrientes ecologistas y feministas como el ecofeminismo, pero también aportes socialistas y teológicos), hasta ejemplificarse en buenos (con)vivires concretos. No se trata de una suma postmoderna de ingredientes, sino de la integración transformadora de los mismos:

Las ideas del buen vivir se nutren de aportes determinantes de las culturas indígenas, y por lo tanto se desenvuelven en un campo intercultural. Están en tensión con la postura dominante de la Modernidad eurocéntrica, pero no son un regreso hacia el pasado, ni un conjunto de comportamientos estancos, sino que discurren por interacciones y articulaciones entre múltiples saberes. Finalmente, la idea del buen vivir es no-esencialista; no existe una receta, y debe ser construida para contexto histórico, social y ambiental (Gudynas, 2011, p. 271)

6 El buen vivir simboliza la transformación temporal de Santos: «Para la modernidad occidental, el futuro está siempre delante, nunca atrás. Nosotros necesitamos rescatar el pasado como forma de futuro, no para regresar al pasado, sino para decir que todo el pasado que fue destruido a través de un genocidio se está rescatando con una energía de futuro. No es lo mismo. Todos están orientados para el futuro. Pero es otro futuro; un futuro respetuoso de la diversidad» (Santos, 2010, p. 154).

7 La clasificación de Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara no incluye expresamente a Santos, pero su concepción del buen vivir encaja en este grupo.

No se trata de universalizar un buen vivir particular, sino de aplicar los buenos (con) vivires a cada contexto concreto y siempre desde los cuidados a nos-otras, las víctimas, como instancia decisiva pero no fundante: «No tendría sentido esperar que esa históricamente heterogénea población, que compone abrumadoramente la mayoría de la población del mundo, haya producido o cobijado un imaginario histórico homogéneo, *uni-versal*, como alternativa a la colonialidad global del poder» (Quijano, 2012, p. 55). Dada su postura de frontera, los indigenistas les acusan por desvirtuar las cosmovisiones de los pueblos originarios y los socialistas-estadistas les critican su defensa de un ecologismo infantil, demagogo y retórico, carente de pragmatismo.

	VARIANTES DEL BUEN VIVIR / VIVIR BIEN		
	Socialista-estadista	Indigenista-pachamamista	Ecologista-postdesarrollista
Concepto	- Buen vivir / vivir bien: aumento del bienestar subjetivo	- Sin traducción: <i>suma qamaña</i> aymara, <i>sumak kawsay</i> quechua, <i>ñande reko</i> guaraní, <i>jlekilaltik</i> tbojal, <i>lekil kuxlejal</i> tselal, <i>kyme mogen</i> mapuche, <i>utz k'aslemaal</i> quiché, etc.	- Buenos (con)vivires: proceso plural en construcción comunitaria (comunidad socioambiental)
Referentes	- Gobierno de Ecuador: Correa (presidente) y Ramírez (exsecretario de Desarrollo) - Gobierno de Bolivia: Morales (presidente) y García-Linera (vicepresidente)	- Filosofías indígenas tradicionales: Chancosa, Choquehuanca, Macas, Medina, Pacari, Simbaña, Oviedo	- Intelectuales «periféricos»: Santos, Acosta, Boff, Gudynas, Quijano
Paradigma cultural	- Modernismo occidental crítico	- <i>Cosmocimientos</i> ancestrales de los pueblos originarios: rechazo al modernismo	- TransModernidad: elementos ancestrales (pueblos indígenas) + modernos (socialismo neomarxista) + postmodernos (algunas corrientes ecologistas y feministas)
Relación con el desarrollo	- Revitalización del desarrollo neomarxista: alternativa al neoliberalismo y al capitalismo, complemento del socialismo del siglo XXI, del socialismo comunitario y de la revolución bolivariana	- Alternativa al «desarrollo», concepto inexistente en los pueblos originarios	- Más allá del desarrollo: epistemologías del sur
Características	- Relevancia: gestión pública y equidad social - 2º plano: cuestiones socioambientales	- Relevancia: autodeterminación pueblos originarios y elementos espirituales - 2º plano: otras cosmovisiones	- Relevancia: cuidados a la naturaleza y construcción participativa de los buenos (con)vivires
Desafíos	- Aspiración: control del Estado, para construir un biosocialismo republicano o bioigualitarismo ciudadano - Propuesta: racional de transformación social	- Aspiración: recreación de las condiciones armónicas ancestrales de los pueblos originarios - Propuesta: autosuficiencia sostenible y austera, comunitarismo y equilibrio solidario	- Aspiración: generar buenos (con)vivires concretos - Propuesta: hibridación intercultural, sin metarrelatos ni verdades universales
Críticas recibidas	- Sin sensibilidad por las cuestiones ambientales: otra forma de desarrollismo - Sin sensibilidad por las reivindicaciones indígenas: defensa del extractivismo	- Falta de pragmatismo - Indigenismo infantil y visión localista: resistencia a incorporar elementos ajenos - Pachamamismo: excesiva referencia a elementos espirituales	- Falta de pragmatismo - Ecologismo infantil - Desvirtualización de los <i>cosmocimientos</i> indígenas

Tabla 1. Visión sinóptica de las corrientes del buen vivir / vivir bien. Fuente: elaboración propia, desde Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara: 2014, 25-40.

La subsunción de la económica bajo criterios ético-ecológicos

La incidencia de los buenos (con)vivires, por todo lo dicho hasta aquí, es cualitativa y no solo referente al ámbito epistémico-normativo sino global: económico, social, existencial, humano. La concepción ontológica de la humanidad queda transformada, al revertir la tradicional separación occidentalocéntrica de los seres humanos y la naturaleza. Salvo para las tergiversaciones extractivistas, la naturaleza deja de ser un objeto cuantificable, dominable y comercializable hasta el extremo de la extracción de su vida (sean los yacimientos petrolíferos, las minas de carbón o la fractura hidráulica). Ni siquiera habría que hablar ya de la naturaleza en términos medioambientales, toda vez que el concepto «medioambiente» conserva de alguna forma aquella separación entre los seres humanos como sujetos y la naturaleza como medio objetual, motivo por el cual es preferible una deconstrucción del término que abogue por un «socioambiente» o por un «ecosociocentrismo» en los que la vida humana depende de los otros, más concretamente, de los otros seres humanos y también de los otros seres vivos.

A partir de esta transición⁸ transformadora socioambiental, el campo de la economía se subordina a los criterios ético-ecológicos:

La economía debe subordinarse a la ecología. Por una razón muy simple, la Naturaleza establece los límites y alcances de la sustentabilidad y la capacidad de renovación que poseen los sistemas para autorrenovarse, de las que dependen las actividades productivas. Es decir, si se destruye la Naturaleza, se destruye la base de la economía misma (Acosta, 2012, pp. 112-113)

Tal es el grado de profundidad de esta transformación, que hay autores que hablan de una sustitución del «contrato social» por una especie de «contrato natural» con la biodiversidad, por una ligazón radical con la vida en sus múltiples dimensiones. Es decir, la economía solo es entendible en función complementaria y recíproca con la vida en comunidad de los seres humanos con la naturaleza y con el resto de los seres vivos:

Vivir bien es una manera distinta de concebir el mundo (pasar del androcentrismo al cosmocentrismo); es crítico a la modernidad y al capitalismo. Es por ello un paradigma que ve desde otra faceta la producción, la distribución y el consumo (...). Los objetivos cambian radicalmente; (...) el cálculo de la eficiencia, la utilidad, la máxima ganancia pierden sentido para ceder, en su lugar, a la sobrevivencia de los seres humanos, vistos estos como seres naturales interdependientes –no desligados de la naturaleza ni de la comunidad (Prada, 2011, p. 235).

⁸ En términos pragmáticos hay que hablar de transición como salida del epistemicidio desarrollista, pues «el Buen Vivir tendrá que ser construido/reconstruido desde la realidad actual del desarrollo; es decir, saldremos de él arrastrando sus taras, siempre y cuando haya coherencia entre las acciones desplegadas y los objetivos propuestos» (Acosta, 2012, p. 224).

La transformación pluriversal evidencia asimismo la necesidad de recuperar los cuidados desde una perspectiva desgenerizada, es decir, los cuidados entendidos no como responsabilidad ni como esencia exclusiva de las mujeres, sino como el modo de ser más humano; los cuidados como fontanal de humanidad. Sin cuidados no es posible la humanidad, los cuidados son el origen y el camino que seguir por la humanidad: «El cuidado como “modo-de-ser” revela de forma concreta cómo es el ser humano» (Boff, 1999, p. 30).

Como sucede con los Foros Sociales Mundiales, las alternativas políticas que nutren los buenos (con)vivires son de lo más variado: la economía de cuidados feminista, el ecofeminismo, el ecologismo de los pobres, la defensa territorial-identitaria y las perspectivas decrecentistas, entre las más importantes. Todas ellas, «muy necesarias para fortalecer la actual etapa de construcción el Buen Vivir, en tanto se complementan con otras posiciones y cada una de ellas brinda especificidades que en algunos casos faltan o son más débiles en otras corrientes» (Gudynas, 2011, p. 9), son transiciones no-eurocéntricas, búsquedas del buen vivir o vivir bien, hacia otros socioambientes en los que la naturaleza y las vidas quedan desmercantilizados.

Nunca suficiente, la incidencia real en las víctimas de estas alternativas políticas no es cuestionable; hace tiempo dejaron de ser discusiones planteadas únicamente en ámbitos académicos y entraron a formar parte de las agendas políticas a través de medidas concretas⁹. Su hibridación ha hecho posible, por ejemplo, que el modelo occidental de democracia, anclado en sus formas representativa y participativa, sea ampliado desde el sur latinoamericano con una tercera dimensión, la democracia comunitaria, ya presente en Constituciones como la boliviana.

En definitiva, los buenos (con)vivires presentan transformaciones de intensidad variable, entre las imposturas del recurso extractivista y las transiciones que ya se están llevando a cabo también en ámbitos como el jurídico, con la introducción de los derechos de la naturaleza, el paradigma de la hibridación entre los saberes ancestrales *pachamamistas* del *cosmocimiento* indígena y la perspectiva del derecho moderno crítico. Se redefine así la categoría de «ciudadanía» (de la raíz ‘ciudad’), hacia una deriva de *cuidadanía* (proveniente de ‘cuidados’). De un paradigma que gira en torno a la estandarización supervisada de individuos disciplinados, a un paradigma que asume la necesidad de los cuidados como condición de la buena vida humana.

Como procesos en construcción, los buenos (con)vivires exigen la prudencia santiana del optimismo trágico: son muchas las dificultades, pero existen alternativas transformadoras. En ese proceso en marcha, los buenos (con)vivires están siendo disputados por diferentes paradigmas culturales y modelos de desarrollo:

Así como algunas visiones críticas del desarrollo terminaron en expresiones como

⁹ Gran parte de estas herramientas postdesarrollistas, desde medidas tributarias hasta acciones frente a la megaminería, están recogidas en el portal electrónico Transiciones (2019).

“desarrollo sostenible” o “desarrollo humano”, lo peor que le podría pasar al Buen Vivir sería caer bajo esa misma dinámica, terminando sus días en un nuevo índice del desarrollo del buen vivir (Gudynas, 2013, p. 195)

Para ser realmente transformadores, deben ser pensados desde las periferias, descubriendo el desarrollismo eurocéntrico subyacente al sistema dado de lo mismo, para así proponer otredades transformadoras con las que *sentirpensar* y actuar: «Si el desarrollo trata de “occidentalizar” la vida en el planeta, el Buen Vivir rescata a las diversidades, valora y respeta lo “otro” (...) Es eminentemente subversivo. Propone salidas descolonizadoras en todos los ámbitos de la vida humana» (Acosta, 2012, p. 75).

Las víctimas son en este sentido la instancia decisiva para surear hacia esas transformaciones posibles y necesarias. Los buenos (con)vivires muestran que la vida (humana) se redefine y transforma a partir de criterios éticos comunitarios en torno a los cuerpos finitos y dolientes: porque las víctimas

no solo han compartido en común, universalmente, las perversas formas de dominación/explotación impuestas con la colonialidad global del poder. También, paradójal pero efectivamente, en la resistencia contra ellas han llegado a compartir comunes aspiraciones históricas contra la dominación, la explotación, la discriminación (Quijano, 2012, p. 55)

Se trata, una vez más, de aprovechar la heterogénea diversidad de las víctimas como fuerza transformadora que requiere ser encarnada y aplicada en cada cuerpo y contexto concretos.

A modo de punto y seguido

El pensamiento de Santos tiene en todo momento los pies sobre la tierra que pisa; tanto es así, que su sociología aparece siempre manchada del barro en el que se empantanar las vidas cotidianas de la población más desfavorecida. Ataviado con alteraciones del pragmatismo y del realismo, Santos elabora sus epistemologías del sur, todo un elaborado conjunto de teorías para hacer frente a la supresión de los saberes pergeñados por el capitalismo y su reducida deriva democrática. En primer lugar, la epistemología entendida como la categoría que confecciona las condiciones del conocimiento. Y, en segundo lugar, el sur como metáfora que designa a las personas oprimidas, a las víctimas, al dolor humano cualquiera que sea su forma de expresión. Para aprender a ir hacia el sur y también para aprender a partir del Sur y con el sur, Santos propone *surear* existencialmente, pero también en el ámbito epistémico. Porque no solo la realidad no se reduce a lo existente, superando con mucho la imposición occidental del mundo, sino que además la justicia social global depende de la justicia epistémica global. Las alternativas que dibuja Santos son las epistemologías del sur, esto es, la recuperación de

las variadas y múltiples experiencias, entendiendo como tales las realmente existentes y, sobre todo, aquellas cuya no-existencia responde a una invisibilización impuesta. El otro plural se reconoce y es reconocido como sujeto, abandonando su estatus de objeto, metamorfosis que Santos llama 'solidaridad'.

Los Foros Sociales Mundiales de los movimientos sociales y los buenos (con)vivires por los que transitan algunos pueblos originarios de Abya Yala son los ejemplos que esgrime y en los que se involucra Santos para demostrar que sí se puede construir otros mundos posibles y que sí se puede posibilitar en ellos otras vidas que merecen ser bien vividas. Siguiendo su apuesta por priorizar las consecuencias sobre las causas, estos párrafos se han preguntado por el alcance real de estas alternativas aterrizadas, por su incidencia en las víctimas como paradigmas transformadores. Y como el propio Santos admite, se llega a la conclusión de la ausencia de conclusiones, de la inexistencia de respuestas absolutas, de la necesidad de un proceso *sureador* forjado de preguntas constantes y respuestas incompletas. Por un conocimiento prudente.

Referencias

Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir - Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otro mundo*, Quito: Abya-Yala.

Boff, Leonardo (1999). *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la tierra*, Juan Valverde y José Francisco Domínguez (trads.), Madrid: Trotta, 2002.

Foro Social Mundial (ene. 2001). «Carta de principios do Forum Social Mundial». Porto Alegre. «<https://wsf2018.org/es/carta-de-principios-do-forum-social-mundial/>».

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2003). ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Pablo Manzano (trad.), Madrid: Morata y Fundación Paideia Galiza, 2006.

Gudynas, Eduardo (abr. 2013). «El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo». *Ecuador debate*, n° 88, Quito, 183-206.

Gudynas, Eduardo (feb. 2011). «Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo». *América Latina en movimiento*, Vol. II, año XXXV n° 462, Quito, 1-20.

Gudynas, Eduardo (2011). «Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo». *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), Quito: Abya Yala - Fundación Rosa Luxemburg, 265-298.

- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia (ene. 2014). «Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 48, 25-40. «<https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1204>».
- León, Irene (2010). «Resignificaciones, cambios societales y alternativas civilizatorias». En *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (ed.), Quito: FEDAEPS, 7-12.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx (trad.), Ciudad de México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2005.
- Prada, Raúl (2011). «El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico». En *Más allá del desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), Quito: Abya Yala - Fundación Rosa Luxemburg, 227-256.
- Quijano, Aníbal (may. 2012). ««Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder», *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, n° 122, 46-56. «www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf».
- Santos, Boaventura de Sousa (2014). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Roc Filella (trad.), Madrid: Morata, 2017.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). «La difícil construcción de la plurinacionalidad». En *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y sumak kawsay*, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) (ed.), Quito: SENPLADES, 149-154.
- Santos, Boaventura de Sousa (2008). «El Foro Social Mundial y la izquierda global». *El Viejo Topo*, n° 240, 39-62.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Trads. Joaquín Herrera y Frans Limpens. Barcelona: Icaria.
- Sen, Jai (2004). «¿Cómo de abierto?». En *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*, Gemma Galdon (trad.), Jai Sen, et al. (eds.), Málaga: Cedma - El Viejo Topo, 299-320.
- Teivainen, Teivo (2004). «El Foro Social Mundial: ¿espacio o actor?». En *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*, Gemma Galdon (trad.), Jai Sen, et al. (eds.), Málaga: Cedma - El Viejo Topo, 190-200.
- Transiciones (2019). «Transiciones.org. Alternativas al desarrollo». «<http://transiciones.org>».